

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Condições filosóficas do desenvolvimento. Ética (Felicidade) e Meio Ambiente.

Vicente Rahn Medaglia.

Cita:

Vicente Rahn Medaglia (2009). *Condições filosóficas do desenvolvimento. Ética (Felicidade) e Meio Ambiente. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1088>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Condições filosóficas do desenvolvimento

Ética (Felicidade) e Meio Ambiente

Vicente Rahn Medaglia

Filósofo

Mestrando do Programa de

Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Brasil

vicentemedaglia@gmail.com

INTRODUÇÃO

A noção de “desenvolvimento” veicula, em geral, a idéia de um movimento teleológico – orientado para um resultado pré-definido (do grego *télos*, fim). Assim se dirá que um feto se desenvolve, que um texto se desenvolve, que um software se desenvolve, etc. Agora, será necessário que as sociedades se desenvolvam? Ou seria suficiente afirmar

que elas mudam, ou evoluem, no sentido não teleológico que a biologia empresta ao termo quando diz que as espécies evoluem? Sob que condições faz sentido afirmar que as sociedades se desenvolvem? E mais: é possível falar-se em desenvolvimento sem assumir uma posição determinista? Essas questões exemplificam a complexidade inerente no termo “desenvolvimento” quando se refere à economia e à sociedade, justificando, portanto, que se proceda uma análise dos significados emprestados ao mesmo e dos pressupostos que estes significados carregam.

Uma análise filosófica do desenvolvimento social pode centrar-se na compreensão de qual o sentido desse movimento, ou seja, em se perguntar: “desenvolver para quê?”. Mais que isso, ela pode também tematizar a entidade que percorre esse caminho, ou seja, perguntar “o que se desenvolve?”. Adotando uma postura humanistaⁱ, *prima facie*, podemos postular que, mesmo que se fale em desenvolvimento de sociedades e economias, isso só significa um movimento conjunto de subjetividades humanas – de seres humanos individuais.

É este o ponto de vista que iremos utilizar no presente artigo: olhar o desenvolvimento desde o ponto de vista da ação de cada pessoa. Cabe, portanto, empreender uma investigação acerca das condições da ação humana. Para isso, iniciaremos com uma exposição de elementos da teoria aristotélica da ação.

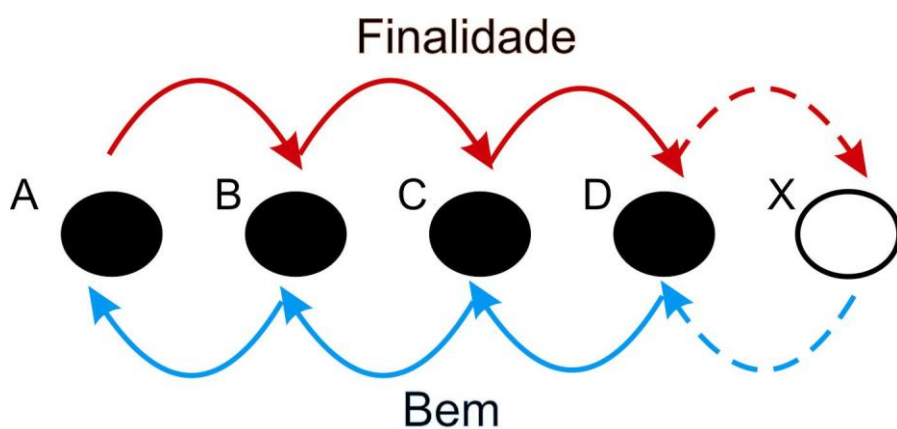
ARISTÓTELES: MEIOS E FINS DA VIDA HUMANA

Aristóteles inicia sua maior obra ética – a *Ética a Nicômaco* – com a seguinte afirmação: “considera-se que qualquer técnica e qualquer investigação, assim como qualquer ação e escolha, busca algum bem; e por essa razão o bem com razão vem sendo

ⁱ Uma postura humanista é entendida aqui como uma valoração moral que atribui à vida humana valor absoluto (sinônimo de valor intrínseco). Isso significa que a vida de um ser humano não pode ser utilizada como meio por outro humano. Um exemplo do contrário dessa postura é a defesa da escravidão. Pode-se chamar uma tal valoração moral de antropocêntrica.

declarado como aquilo que todas as coisas buscam” (ARISTÓTELES, 1995 – 1094^a11) O argumento pode ser apresentado graficamente da seguinte forma:

Fig. 1. Argumento de Aristóteles na Ética a Nicômaco.



Os círculos pretos são ações, decisões, etc. As setas superiores apontam para a finalidade das mesmas, enquanto as setas inferiores apontam para o bem que elas representam.

Cada ação, decisão, etc. é motivada por sua finalidade que é representada pelo sujeito como um bem (subjetivamente definido, bem entendido). Por exemplo: um agricultor ara a terra (A) para plantar (B). Ele planta para colher (C) e colhe para vender sua produção (D). Ou seja, a finalidade que D representa (ganhar dinheiro), por ser considerada um bem, motiva C, B e A, retrospectivamente. Sem que D fosse considerado um bem, C, B e A não seriam realizados (ao menos por esse motivo), pois levariam a lugar algum.

O filósofo adianta o argumento para o ponto de que, sob pena de regresso ao infinito, é necessário que toda essa cadeia de finalidades tenha um ponto final. Consideremos o caso de ações (o mesmo vale para decisões, técnicas, investigações, etc.). Como toda ação se explica por sua finalidade, e mais, pelo bem que essa finalidade

representa, é impossível que a cadeia seja infinita, pois, neste caso, não haveria bem a se transmitir (da direita para a esquerda, no gráfico). As ações careceriam de finalidade e os sujeitos de motivação. Disso o filósofo infere a necessária existência de um fim-último. A conclusão forte de Aristóteles é que o ponto final de toda cadeia de ações é algo que não é meio para mais nada, ou seja, algo que é um fim-em-si-mesmoⁱⁱ. O filósofo argumenta que todas as cadeias de ações se juntam em um todo organizado, de forma que o fim-em-si-mesmo seja um só. É claro que o nome disto é “felicidade”. Todos querem saúde, mas em vistas à felicidade. Agora, não faz sentido perguntar por que se busca a felicidade. Ela é desejável por si mesma. No gráfico, o fim-último é indicado pelo círculo vazado marcado com um “X”, o qual não possui finalidade.

Que todos buscam a felicidade é algo, na opinião de Aristóteles (e também na nossa), incontroverso. Essa conclusão será aceita como pressuposto na argumentação que esse artigo desenvolve. O polêmico, contudo, é: o que é a felicidade? Não cabe aqui uma exposição das teses e das milenares controvérsias exegéticas do pensamento deste filósofo. Bastar-nos-á, para os propósitos desse artigo, reter que, para Aristóteles, a felicidade é uma atividade (ou um modo de vida) particular, mas que jaz sobre certos bens intermediários, mas que lhe são constitutivos. Existem, portanto, em primeiro lugar, *bens meramente instrumentais* (como a posse de um automóvel), que só fazem sentido por propiciarem a realização de outras atividades que são por si desejáveis. Existem ainda *bens que são um misto entre instrumentais e finais* (os quais podemos chamar *constitutivos*) que são desejáveis em vistas à felicidade, mas que por si mesmos são valorizados, como a saúde. E existe, por fim, o *bem-supremo* que é a felicidade.

AMARTYA SEN: O QUE SE TEM RAZÃO EM VALORIZAR?

Essas categorias que foram firmemente estabelecidas por Aristóteles permaneceram fundamentais no debate ético desde então, chegando até os dias de hoje. Um autor que as

ii Esse fim-em-si-mesmo se refere à perspectiva do sujeito. É uma atividade, um estado, etc. Se distingue, portanto, da perspectiva ética kantiana que afirma que o ser humano é um fim-em-si-mesmo.

utiliza no tratamento da questão do desenvolvimento é Amartya Sen. A abordagem de Sen sobre o desenvolvimento é uma tentativa de vê-lo como “um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam” (SEN, 2000: p. 52). Nesse processo, “a expansão da liberdade é considerada como (1) o *fim primordial* e (2) o *principal meio* do desenvolvimento” (SEN, 2000: p. 52). Isso lhe possibilita articular dois papéis para a liberdade: um papel “constituente” e outro “instrumental” no processo de desenvolvimento. Interessa-nos agora principalmente o papel constituente. Sen argumenta que ele “relaciona-se com a importância de liberdades substantivas no enriquecimento da vida humana” (SEN, 2000: p. 52).

A abordagem de Sen sobre as “liberdades substantivas” utiliza os conceitos de “funcionamentos” e “capacitações”. Um “funcionamento” reflete “as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter”. Já “capacitação” é definido como “as combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela”. Para se realizar funcionamentos, portanto, é necessário estar capacitado para tanto. As capacitações são a instanciação de diferentes liberdades que a pessoa desfruta, na medida em que, possuindo dada capacitação, a pessoa é livre para realizar, se quiser, certo funcionamento. Qual é, contudo, a finalidade de se possuir as capacitações? Sen repete em diversas passagens do Desenvolvimento como Liberdade que a importância de as pessoas terem capacitações (liberdades substantivas) é a de que tenham liberdade para “fazer as coisas que são justamente valorizadas”, para “levar o tipo de vida que temos razão para valorizar”, para que possam “viver como desejariam”, “fazer coisas que com razão valorizam”, “escolher a vida que com justiça valorizam” (SEN, 2000; p. 28 e seguintes).

Como exposto, fica bastante claro um paralelo entre a teoria de Sen e a de Aristóteles (no qual o primeiro explicitamente busca inspiração): as “liberdades substantivas” de Sen podem ser identificadas com os “bens constitutivos” de Aristóteles. Na linguagem de Sen, são funcionamentos que, de um lado são instrumentais para a realização de outros funcionamentos, mas que também são constitutivos, na medida em que representam a consecução de objetivos específicos da pessoa. Fica evidenciada, no entanto, também, uma diferença fundamental entre as duas concepções: enquanto Aristóteles apresenta uma argumentação fundamentada (mesmo que se possa discordar de

seus pressupostos) sobre o que é o fim-último, Sen limita-se a deixar essa questão em aberto, indicando-a como o tipo de vida a que “se tem razão para valorizar”.

Em nossa opinião, é inadequado deixar a questão do fim-último em aberto, na medida em que seu conteúdo é determinante de todas as escolhas morais de uma pessoa, como fica demonstrado pelo argumento aristotélico. Particularmente, essa brecha estabelece a possibilidade de que se assumam valores perniciosos. Esse é o caso, em nossa opinião, das escolhas morais da “sociedade de consumo”. Iremos definir esse termo retomando, no que segue, alguns conceitos e argumentos de Karl Polanyi.

Cabe, contudo, desde já, concluir, com base nas premissas até aqui expostas, que *o desenvolvimento da sociedade e de sua economia deve se pautar pela promoção da felicidade das pessoas*. Desenvolvimento e felicidade jazem, portanto, inextricavelmente conectados. É verdade que essa proposição pode ser considerada sem sentido e/ou irrelevante, já que a determinação do que seja a felicidade é algo complexo e desesperadoramente relativo. No entanto, ela é uma consequência lógica de dois conjuntos de premissas: de um lado, a análise aristotélica da ação humana; do outro, de uma valoração moral no mínimo humanistaⁱⁱⁱ. Mantem-se, contudo, ainda, a dificuldade de se definir o que seja a felicidade. Essa questão será retomada mais abaixo.

KARL POLANYI: A ECONOMIA DE MERCADO MOLDOU UMA SOCIEDADE DE MERCADO

Segundo Polanyi, “o ganho e o lucro feitos na troca jamais desempenharam um papel importante na economia humana” (2000: p. 62). Essa situação se transformará radicalmente no século XVIII com o advento da Revolução Industrial. O surgimento de máquinas complicadas, a bem de se justificar o investimento nelas, requereu um suprimento constante de insumos e um escoamento constante dos produtos. Requereu, portanto, mão de obra, matérias-primas e capital sempre disponíveis e ao preço menor possível. Além do mercado dos produtos do processo industrial, surgiram os mercados dos

iii V. nota anterior.

insumos do processo industrial, a saber, o de mão de obra e o de matérias primas, além do mercado financeiro, todos eles regidos pela lei da oferta e da procura.

Esse processo engendrou o que Polanyi chama de criação de “mercadorias fictícias”. Isso porque o trabalho e a terra (substrato das matérias-primas), assim como o próprio dinheiro, não são criadas pelo ser humano para venda, não sendo, *stricto sensu*, mercadorias. Seu preço é gerado por meio de abstrações, desconsiderando questões fundamentais. Polanyi mostra, assim, como uma economia de mercado só pode existir em um sociedade de mercado (que tende para uma sociedade de consumo), já que as próprias relações sociais, principalmente no que tange à subsistência, são subordinadas a ele. Como diz Polanyi, “a transformação implica uma mudança na motivação da ação por parte dos membros da sociedade: a motivação do lucro passa a substituir a motivação da subsistência” (2000: p. 60).

Essa percepção de Polanyi é de grande relevância para a investigação aqui empreendida. Interessa-nos caracterizar minimamente que noções delineiam a forma como, em geral, se representa a felicidade no mundo capitalista. A principal questão que se nos afigura é que a economia de mercado, como explicou esse autor, requereu uma transformação nas finalidades dos seres humanos que vivem nessa sociedade. Aqui, evidencia-se uma patente inversão entre meios e fins. As finalidades da vida humana, quaisquer que fossem antes da Grande Transformação, passaram a ter uma imbricação fundacional com o lucro monetário, já que agora todas as relações sociais estão mais ou menos relacionadas e subordinadas ao princípio do mercado.

O que deveria ser uma finalidade^{iv} - o *desenvolvimento da vida humana* em busca da felicidade – passa a ser um meio, na medida em que o ser humano é reduzido a um salário no mercado de trabalho. É forçoso concluir, portanto, que a introjeção do mercado na sociedade (que poderia ser chamado também de parasitismo) engendra uma valoração moral não-humanista. Assim se compreende a qualificação do sistema capitalista industrial pelo autor como um “moinho satânico”.

iv Considerando uma valoração moral humanista.

A consideração da mercantilização fictícia da base de recursos – as matérias primas e a terra – assume uma feição um pouco diversa da da mercantilização da mão-de-obra. Essa questão será encarada na seção seguinte.

O MEIO AMBIENTE COMO CONDIÇÃO OBJETIVA E SUBJETIVA DA FELICIDADE

A análise proposta por Polanyi explica por que, no âmbito do sistema capitalista industrial, o meio ambiente^v seja considerado como um *bem meramente instrumental* utilizando a categorização aristotélica apresentada acima (bens meramente instrumentais, bens constitutivos e o bem supremo). Ou seja, o conjunto de seres não-humanos que nos circundam pode e deve ser utilizado como recurso (e depósito de resíduos) para as atividades econômicas humanas. E mais, esse conjunto de seres e seus “serviços” são comercializados no mercado como se fossem mercadorias. Esse último aspecto se agrava em um contexto de globalização (LATOUCHE, 1996), na medida em que os acionistas e os consumidores dos mercados, via de regra, não tem contato com os lugares de onde os recursos são extraídos, reforçando a valoração como *bem meramente instrumental*.

É claro, contudo, que esse tratamento não é adequado. Dentre as três categorias de bens de Aristóteles, é forçoso considerar o meio ambiente como um bem constitutivo da felicidade. Em primeiro lugar, em um sentido objetivo: um meio ambiente saudável é condição para o bem estar das populações humanas aí inseridas, devido, por exemplo, à sua conexão com a saúde humana. Novamente, considerando o contexto de globalização e o caráter sistêmico das condições ambientais (MORIN, 1997) é possível antever (e também, já, perceber) impactos globalizados da sobreexploração do meio ambiente^{vi}.

v Para fins desse artigo, define-se o meio ambiente como o conjunto de seres não-humanos que circundam a existência humana. Não se segue dessa definição uma visão “purificadora” que procura distinguir em mundos distintos o natural e o social. Os seres não-humanos podem ser considerados híbridos de natureza e cultura, assim como os humanos (LATOUCHE, 1994)

vi Sendo os casos mais claros o das mudanças climáticas e o do buraco na camada de ozônio.

Por outro lado, é possível, também, ir além da consideração do meio ambiente como puro objeto da ação humana^{vii} identificando sentidos em que o meio ambiente pode ser um bem constitutivo à felicidade desde um ponto de vista subjetivo. Uma via interessante nessa direção é considerar o valor moral que é atribuído aos seres não-humanos. Uma posição que reconhece valor moral somente nos seres humanos é antropocêntrica. Pelo contrário, filósofos vem buscando ampliar esse sentido através da consideração moral de animais (zoocentrismo – SINGER, 1994), da vida em geral (biocentrismo – NAESS, 1987) e dos ecossistemas (ecocentrismo – ROLSTON, 1988, CALLICOTT, 1996).

List (2005), por exemplo, traça interessantes considerações sobre a potencialidade de o lazer em áreas naturais promover um tipo de revolução na direção de uma consciência ecológica. Para ele, o contato com a natureza pode promover um aperfeiçoamento do caráter das pessoas, tornando-as capazes de valorizar e respeitar seres não humanos. Sua investigação coaduna-se, parcialmente, com a nossa, na medida em que ele usa também a teoria aristotélica sobre a boa vida como referência.

Callicott (1996), assumindo uma perspectiva ecocêntrica e baseando-se do pensamento de Aldo Leopold, propõe uma síntese entre as visões antropocêntrica (de uso de recursos) e biocêntrica (preservacionista). É o que ele chama de Simbiose Benevolente, onde a conservação da natureza é entendida como um estado de harmonia entre os seres-humanos e a terra (*land*). Uma faceta importante desse tipo de visão de mundo é a ruptura da disjunção ser-humano/natureza, ao considerar que o ser-humano faz parte da natureza, não devendo ser a atividade econômica humana entendida como destrutiva por definição. Destrutivos são os excessos, já que ultrapassam limites, particularmente biológicos mas também simbólicos. A dimensão do respeito parece ser de fundamental importância nessa abordagem.

vii Considerar o meio ambiente como objeto somente assume a distinção onto-epistemológica de disjunção entre o ser-humano (sujeito) e a natureza (objeto). V. nota 4.

Outra contribuição acerca de disposições internas acerca do Meio Ambiente vem de Naess (1987), o fundador do movimento Ecologia Profunda. Baseando-se em uma visão de mundo biocêntrica, Naess propõe que a assunção de valores ecológicos possa representar não só uma escolha ética acertada (mas repleta de limitações) como também um tremendo ganho pessoal. De fato, para ele, tal comportamento iria ao encontro do caminho de auto-realização do ser-humano, considerando esse como um gradual alargamento do escopo de identificação do ego (entendido o conceito em sentido não freudiano). Em primeiro lugar, o ego se identificaria com o seu corpo, passando em seguida para identificação com o grupo familiar, o clã, país, etc. No meio do caminho, identifica-se com toda a humanidade – o que já é louvável: uma disposição antropocêntrica ou humanista. Mas a “verdadeira” realização ocorreria quando o ego identifica-se com o planeta inteiro. Nesse estado, os nossos interesses convergiriam aos interesses do planeta, sendo possível, para tanto, um “estado de harmonia entre os seres-humanos e a terra”, como prescreveu, acima, Callicott. Pode-se perguntar por que alguém deveria buscar um tal estado, ao que Naess responderia que tal disposição é a melhor possível, representando a consecussão das maiores potencialidades humanas. Atingindo tal disposição, a pessoa toma-se por infinda alegria.

É certo que cada uma das perspectivas apresentadas acima é alvo de críticas ferrenhas (BOURG, 1993; FERRY, 1994). O essencial, contudo, que queremos indicar, é a necessidade de que os humanos incluam em suas considerações morais e na representação do que seja a sua felicidade outras dimensões da existência que não só as “intradérmicas”. Ou seja, é a consideração que a felicidade deve ser construída com base na interação com outros seres (humanos e não-humanos).

CONCLUSÃO

Utilizou-se, nesse artigo, uma abordagem ética sobre a questão do desenvolvimento. A abordagem utilizou-se da análise aristotélica da ação que assevera que todo ser humano age em busca da felicidade. Inversamente, ela explicita que a representação da felicidade que cada um tem determina as prioridades de escolha de cada

um. Nesse sentido, defendeu-se que a felicidade, por ser uma dimensão constitutiva da ação humana, deve ser levada em conta na consideração do desenvolvimento.

Amartya Sen utiliza em parte essa análise, mas não encara a sua questão central, a saber, a da determinação do que seja a felicidade, ou pelo menos quais sejam os condicionantes que se aplicam sobre essa questão. Ele se resume a afirmar que as pessoas devem ter a liberdade de “levar o tipo de vida que temos razão em valorizar”. Mas o que temos razão em valorizar? Com base nesse questionamento, considerou-se a análise (filosófica, bem entendido) de Sen inadequada por potencialmente legitimar valorações morais perniciosas. Justamente, a análise que se fez sobre as prioridades no mundo capitalista industrial contemporâneo, com base em Karl Polanyi, é a de implicar em uma valoração moral perniciosa (não humanista) – um “moinho satânico”.

Por fim, argumentou-se que a consideração do meio ambiente é um condicionante da felicidade, sendo, portanto, sob essa perspectiva, um condicionante indireto do desenvolvimento. O meio ambiente pode condicionar a felicidade em dois sentidos: objetiva e/ou subjetivamente. O condicionamento objetivo liga-se a considerações como sobre a saúde das pessoas, sendo importante. O condicionamento subjetivo, contudo, reveste-se de maior importância, na medida em que pode promover uma mudança de “visão de mundo” nas pessoas. Foram dadas pistas de por onde essa mudança pode caminhar, matéria que contudo, terá de ser aprofundada em futuras investigações.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. **The Complete Works of Aristotle**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BOURG, D. "Posfácio: Modernidade e Natureza", in Bourg, D. (dir.) **Os Sentimentos da Natureza**. Lisboa: Piaget. 1993. p. 243-263.
- CALLICOTT, J. "Benevolent Symbiosis: the Philosophy of Conservation Reconstructed". in CALLICOTT, J. & DA ROCHA, F. (Eds.) **Earth Summit Ethics, toward a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education**. Sunny, 1996. p. 139-159
- FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica**. São Paulo: Ensaio, 1994.
- LATOUCHE, S. **A ocidentalização do mundo**. Petropolis: Vozes. 1996.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LIST, C. The Virtues of Wild Leisure. **Environmental ethics**. Denton: University of North Texas. 2005. Vol. 27, No. 4, p. 355-376.
- MORIN, E. "Por um pensamento ecológico". In: CASTRO, Edna e PINTON, Françoise. **Faces do trópico úmido**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 53-77
- NAESS, A. Self-realization: an ecological approach to being in the world. **The Trumpeter**. 1987. Vol. 4, no. 3. p. 35-42.
- POLANYI, K. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- ROLSTON, H. **Environmental ethics, duties to and values in the natural world**. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SINGER, P. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.